

Stuart Hall y la cuestión postcolonial

Eduardo Restrepo

Pontificia Universidad Javeriana, sede Bogotá.

RESUMEN: En este artículo exploraré algunas de las elaboraciones y contribuciones de Stuart Hall a la cuestión postcolonial. Siendo el mismo un sujeto colonial, nacido en Jamaica a comienzos de los años treinta, emigró en los cincuenta a Inglaterra, donde se convirtió en una de las figuras de la nueva izquierda y en uno de los referentes de los estudios culturales. En los años noventa Hall publicó una serie de textos donde se hace evidente su cercanía a las problemáticas postcoloniales. Sus cuestionamientos a la modernidad, sus planteamientos sobre el discurso de Europa y el resto, sus análisis de la articulación entre racialización del negro y las políticas de representación colonial y postcolonial, su noción de diáspora y su interpretación de las sociedades del Caribe son algunas de sus elaboraciones y contribuciones que se encuentran en sintonía con la cuestión postcolonial.

PALABRAS CLAVE: poscolonialismo, Stuart Hall, Modernidad, Racismo.

ABSTRACT: In this article the author explores some contributions by Stuart Hall to the postcolonial question. Hall is himself a colonial subject, born in Jamaica in the beginning of 1930s; he moved to England in the midst of 1950s and there he became one of the prominent figures of the new left, and one of the referents of Cultural Studies. In the 90s Hall writes several articles where he shows his proximity to the postcolonial critique. His questionings to modernity, his statements around “Europe and the Rest” discourses, his analysis on the articulation between the racialization of negro and the politics of postcolonial representations, his notions of diaspora and his interpretation of the Caribbean society are some of his contributions in connivance with the post-colonial question.

KEY WORDS: postcolonialism, Stuart Hall, Modernity, Racism.

Introducción

[...] no hay ninguna seguridad en la terminología. Las palabras siempre pueden ser transcodificadas en tu contra, la identidad puede volverse en contra tuya, la raza puede volverse en contra tuya, la diferencia puede volverse en contra tuya, la diáspora puede volverse en contra tuya, porque esa es la naturaleza de lo discursivo.

Stuart Hall (1998: 299).

Por cuestión postcolonial entiendo el heterogéneo cuerpo de problematizaciones que evidencian cómo la “experiencia colonial” ha constituido de diversas y profundas formas nuestro presente, no solo de las gentes y lugares que fueron colonizados sino también de los colonizados. Por tanto, no hay un único autor ni una sola perspectiva teórica que hayan contribuido a esta crítica. Lo que se ha conocido como teoría o estudios postcoloniales es solo una vertiente de la crítica postcolonial, pero no la única. El colectivo de argumentación referido como proyecto o giro decolonial, también implica una serie de cuestionamientos a la lógica profunda del colonialismo conceptualizada como colonialidad.

En este artículo exploraré algunas de las elaboraciones y contribuciones de Stuart Hall a la cuestión postcolonial. Siendo el mismo un sujeto colonial, nacido en Jamaica a comienzos de los años treinta, emigró en los cincuenta a Inglaterra, donde se convirtió en una de las figuras de la nueva izquierda y en uno de los referentes de los estudios culturales. En los años noventa Hall publicó una serie de textos donde se hace evidente su cercanía a las problemáticas postcoloniales, aunque aspectos importantes de estas se encuentran marcando su pensamiento y práctica política desde un comienzo. Sus cuestionamientos a la modernidad, sus planteamientos sobre el discurso de Europa y el resto, sus análisis de la articulación entre racialización del negro y las políticas de representación colonial y postcolonial, su noción de diáspora y su interpretación de las sociedades del Caribe son algunas de sus elaboraciones y contribuciones que se encuentran en sintonía con la cuestión postcolonial.

Desde el prisma de formación caribeña

En un congreso realizado en su honor en el 2004 en Jamaica, Hall afirmaba en la conferencia de cierre que aunque se había quedado a residir en Gran Bretaña desde los años cincuenta, su pensamiento había estado desde siempre signado por un *prisma de formación caribeña* (Hall, 2007: 271). Definía este prisma como una impronta en la experiencia vivida que posibilita cierta perspectiva sobre el tipo de problemáticas relevantes y las formas de abordarlas. Antes que una simple referencia a contenidos, el prisma es una perspectiva, un posicionamiento en cuanto a lo que resulta relevante pensar y cómo vale la pena

hacerlo. Al respecto, Hall habla de una ‘política de localización’, ya que “[...] todo pensamiento toma forma según de dónde viene, ese conocimiento siempre es hasta cierto grado ‘posicional’” (2007: 271). Esta ‘política de la localización’ a la que refiere Hall en relación con lo del prisma de formación caribeña resuena con lo que en ciertas teorías feministas y corrientes de la cuestión postcolonial se considera como conocimiento situado o geo-corpo-política del conocimiento. En palabras de Hall: “Uno nunca puede escapar a la manera en que su formación le pone una impronta o plantilla sobre aquello en lo que uno está interesado, el tipo de posición que tomará sobre cualquier tema, los vínculos que hará y así sucesivamente” (2007: 271). No obstante, como era de esperarse en Hall, adalid del contextualismo radical (cfr. Grossberg, 2006), “Esto no significa que todo lo pensado es necesariamente limitado y auto-interesado por el lugar de dónde uno viene, o algo así” (2007: 271). Esta aclaración es crucial porque la política de la localización que supone la idea de prisma de formación caribeña no es una apelación a modelos esencialistas que asumen necesarias correspondencias (o necesarias no correspondencias) entre una posición social, una epistemología, una política o una ideología.

Las políticas de la localización permitirían vislumbrar no solo la particular forma en la que Hall se engancha con la cuestión postcolonial en los años noventa, sino también cómo este enganche no debe entenderse en términos de una simple ruptura con las problemáticas y abordajes que desde los años cincuenta marcaron su labor intelectual y política. Por tanto, si solo hasta los años noventa se encuentra en Hall textos que claramente se refieren a la cuestión postcolonial, estos no deben ser considerados como “comienzos absolutos”, como rupturas que aparecen súbitamente en su trayectoria intelectual y política. El estilo de Hall se vislumbra un incesante volver sobre viejas preocupaciones para pensar en otro registro, con otras herramientas y en el marco de nuevas conversaciones: “Mis textos describen repeticiones y diferencias. Siempre vuelvo a ciertas temáticas para luego hacerlas avanzar en un sentido distinto; regresar y proseguir, sin comienzos absolutos o acercamientos confirmados” (Hall, 2011: 56).

La noción de diáspora, claramente enmarcada en las conversaciones en torno a la cuestión postcolonial, ilustra la impronta del prisma de formación caribeña en relación con este volver sobre preocupaciones que habían sido abordadas con otros énfasis y categorizaciones:

Me desarrollé en ese contexto desde el principio, aunque lo desarrollé relativamente tarde. Y ello, con prescindencia de que haya empezado a pensar la cultura negra británica como cultura diaspórica recién a finales de los años setenta. Fue una presencia tácita y constante en mi pensamiento, algo que se tradujo, por ejemplo, en el modo en que enfoqué la cuestión de la raza y del racismo en los años setenta y a comienzo de los ochenta. Solo que todavía no estaba escrito dentro de la

perspectiva de la diáspora, sino en términos de racismo, de racialización, de resistencia cultural, de políticas de la identidad, de criminalización de las minorías, etcétera (2011: 79).

Pero no solo conceptualizaciones más recientes y que fácilmente pueden enmarcarse dentro de la cuestión postcolonial deben parcialmente entenderse a la luz de las improntas de este prisma de formación caribeña, sino que también dichas improntas tienen un crucial lugar en su particular implicación con los estudios culturales:

[...] de hecho no solo es mi trabajo sobre la diáspora negra sino todo mi trabajo en los estudios culturales el realizado a través del prisma del Caribe [...]. Los estudios culturales fueron provocados por mí, tratando de pensar en la cultura del Caribe (Hall, 2004: 39).

Dado el interés de este artículo en la cuestión postcolonial, en este punto es relevante profundizar en la particular conceptualización de diáspora elaborada por Hall, ya que cuestiona con ella algunas de los imaginarios teóricos y políticos asociados a esta. El anclaje histórico explícito desde el cual Hall se encuentra pensando la diáspora es el Caribe, el cual define su propia experiencia de doble dislocación: como descendiente de los esclavizados africanos y como caribeño migrante en la metrópolis. Desde su surgimiento mismo, las sociedades del Caribe son paradigmáticamente diaspóricas. De ahí que se presen para entender sus mecanismos y características.

En el Caribe se sucedieron una serie de rupturas y dislocamientos, de orígenes múltiples y distantes, que hacen difícil los efectos fundacionales de los mitos que trazan continuidades y puridades desde los albores de los tiempos:

Nuestras sociedades se componen no de uno sino de muchos pueblos. Sus orígenes no son únicos sino diversos. Aquellos a quienes les pertenecía originalmente la tierra perecieron en su mayoría hace tiempo —diezmados por la servidumbre y las enfermedades. La tierra no puede ser ‘sagrada’ porque fue ‘violada’ —no vacía sino vaciada. Todos los que están aquí, originalmente pertenecían a algún otro lado (Hall, [1998] 2003: 481).

Este es un primer dislocamiento, uno que podríamos llamar el dislocamiento fundacional de las sociedades caribeñas. Los habitantes pre-coloniales fueron prontamente exterminados, aunque se podría argüir que trazos de su presencia no fueron del todo erradicados. Los esclavizados fueron arrancados de diferentes lugares y grupos humanos del continente africano, produciéndose una violenta ruptura con sus sociedades y tradiciones. Los europeos confluyen al Caribe en condiciones que, a pesar de sus reiterativos intentos por replicar pequeñas Europas en el Nuevo Mundo, no son las de sus lugares de origen. Otras corrientes de trabajadores provenientes de Asia se sumaron luego a los ya de por sí heterogéneos

componentes de las sociedades caribeñas. Es esta heterogeneidad constitutiva propia del dislocamiento fundacional de poblaciones que originalmente pertenecían a otro lado lo que perfila el carácter diaspórico de las sociedades del Caribe.

A esta dislocación fundacional se le ha venido a agregar una más reciente: la de los caribeños que, ya en una condición postcolonial, emigran a los lugares que fueron las ‘Madres patrias’, las metrópolis que eran imaginadas como “el centro que estaba en otro lugar”. De ahí que Hall considere que la denominada diáspora negra en Gran Bretaña se encuentra en una situación “doblemente diasporizados”:

El Caribe es la primera diáspora, la original y la más pura. Hoy en día, negros que han completado el viaje triangular de regreso a Gran Bretaña hablan a veces de la emergente diáspora negra británica, pero yo tengo que decirles que ellos y yo estamos doblemente diasporizados. Es más, esto significa que no somos solamente una diáspora que vive en un lugar donde el centro está siempre en otro lugar, sino el quiebre con respecto a esas fuentes culturales originarias, habiendo pasado por los traumas de la ruptura violenta (Hall, [1995] 2010: 408).

Con este anclaje, el concepto de diáspora en Hall es contrario a la manera como tradicionalmente se ha utilizado el término. Hall insiste en desmarcar su noción de diáspora de aquellas conceptualizaciones más extendidas que enfatizan en una comunalidad esencial que permanece inmutable y que se perfila como garante de continuidades de una condición originaria y trascendental:

[...] atención: uso aquí la noción de diáspora en un sentido muy distinto del tradicional. Lo que intento decir por medio de este concepto es precisamente lo contrario de lo que el concepto tradicional procura afirmar permanentemente. Uno no puede seguir siendo siempre el mismo. Ya no podemos volver a casa, a una supuesta condición originaria [...] (Hall, 2011: 79).

Así, Hall toma distancia de una idea de diáspora, estrechamente asociada a cierta concepción de identidad cultural y a un nacionalismo cultural, que asume una continuidad de un núcleo primordial que se mantiene a través del tiempo y en lo más profundo como garante de una auténtica comunalidad diaspórica: “Algunas veces el término ‘diáspora’ se utiliza como una forma de hacer aparecer, de la nada, una especie de comunidad imaginada que atravesaría las configuraciones del nacionalismo cultural” (Hall, 1998: 298). Este tipo de planteamientos saca a la diáspora y a la identidad cultural de los mundanales y contingentes terrenos de historia y de la política para fijarlos en las garantías de las apelaciones a la biología, a un trascendental inconsciente colectivo o a las lógicas del mito.

Hall cuestiona, además, lo que denomina un concepto cerrado de diáspora, el cual supone una concepción binaria de la diferencia, que opera desde el establecimiento

de fronteras estables y excluyentes asociadas generalmente a dispositivos de otrerización:

El concepto cerrado de la diáspora descansa en una concepción binaria de la diferencia. Se funda en la construcción de una frontera excluyente, en una concepción esencializada de la alteridad 'del Otro' y en una oposición firme entre el adentro y el afuera (Hall, [1998] 2003: 484).

En contraste, Hall insiste en que:

La experiencia de la diáspora, como la propongo aquí, está definida no por una esencia o pureza, sino por el reconocimiento de una heterogeneidad y diversidad necesarias; por una concepción de 'identidad' que vive con y a través de la diferencia, y no a pesar de ella; por la *hibridez*. Las identidades de la diáspora son aquellas que están constantemente produciéndose y reproduciéndose de nuevo a través de la transformación y la diferencia ([1990] 2010: 359-360).

Cuestionando esta noción estable y binaria de diáspora, Hall considera que son las dislocaciones, la confluencia de heterogeneidades y los procesos de transculturación y de traducción aspectos que no se pueden dejar de enfatizar en su conceptualización: "Pues dondequiera que uno encuentre diásporas, siempre encontrará precisamente esos procesos complicados de negociación y transculturación que caracterizan a la cultura caribeña" (Hall, [1995] 2010: 409). Así hay que pensar la diáspora como diseminación, como transculturación, como creolización, como traducción, como hibridación: Ahora bien, esto no niega que sea crucial en la producción de los sujetos diaspóricos las narraciones y experiencias de los pasados y orígenes compartidos: "El problema de la diáspora es pensarla siempre y exclusivamente en términos de su continuidad, su persistencia, el regreso al lugar de origen [...]" (Hall, 2007: 284). Lo que no significa que *haya que pensarla únicamente* "[...] en lo que se refiere a su dispersión, su cada vez mayor exterioridad, su diseminación. La imposibilidad de volver a la casa que uno dejó" (Hall, 2007: 284).

Los planteamientos realizados por Hall para comprender teóricamente en qué consiste la diáspora arrojan luces sobre otros conceptos estrechamente asociados como los de identidad, la diferencia y el de cultura. De ahí que Hall se pregunte:

[...] ¿cómo modifican la experiencia de la diáspora nuestros modelos de identidad cultural? ¿Cómo debemos conceptualizar o imaginar la identidad, la diferencia y el sentido de pertenencia, juntos en el mismo espacio conceptual *después de la diáspora*? (Hall, [1998] 2003: 479).

En primer lugar, se puede indicar que con este abordaje de la diáspora se hace insostenible "[...] la ilusión de que las cuestiones de la cultura pueden discutirse sin

hacer referencia a cuestiones de poder [...]" (Hall, [1995] 2010: 408). La implicación de este planteamiento es el cuestionamiento al culturalismo (tan en boga en estos tiempos) que se engolosina con prácticas de significado o con aspectos simbólicos sin establecer sus conexiones con las relaciones sociales, con las cuestiones del poder. Segundo, derivados de los análisis de la diáspora, Hall mismo subraya que la cultura debe ser pensada más como una producción, como un permanente devenir. Por eso, la tradición no es algo pre-existente que está esperando, sino que es un resultado de un a menudo arduo trabajo de producción desde el presente:

Lo que sugieren estos ejemplos es que la cultura no es solo un viaje de redescubrimiento, ni un itinerario del regreso. No es 'arqueología'. La cultura es producción. Tiene sus materias primas, sus recursos, su 'trabajo-de-producción'. Depende del conocimiento de una tradición como del "cambio de lo mismo" y de un conjunto efectivo de genealogías (ver Paul Gilroy). Pero lo que este '*detour* a través del pasado' hace es habilitarnos, a través de la cultura, para producirnos a nosotros mismos de nuevo, como un nuevo tipo de sujetos. Entonces, no se trata tanto de la pregunta acerca de qué hacen de nosotros nuestras tradiciones, sino qué hacemos nosotros 'con' y 'de' nuestras tradiciones. Paradójicamente, nuestras identidades culturales, en cualquier forma terminada, están enfrente de nosotros. Siempre estamos en un proceso de formación cultural. La cultura no es una forma de ontología, de ser, sino de *llegar a ser* (Hall, [1998] 2003: 494).

De ahí que Hall rompa con esa idea de cultura como un heredado estable, como una noción que toca entender solo en relación con el pasado. Al contrario, la cultura es cambio, devenir... y en gran parte hay que comprenderla en relación con el futuro:

Eso es lo que es cultura, no es algo que se queda quieto, que no se mueve, que es intrínseca -nacida en el interior de cada uno de nosotros, que nunca va a cambiar, ya sabes, no podemos ser otra cosa, etc. La cultura se produce con cada generación, reproducimos nuestras propias identidades en el futuro en lugar de simplemente heredarlas del pasado (Hall, 2004: 40).

Entendida de esta manera, la cultura no es simplemente raíces (*roots*), sino rutas:

Creo que de la cultura como las rutas [-r-o-u-t-e-s-] las distintas vías por las que la gente viaja, viajes culturales, la cultura se mueve, la cultura se desarrolla, los cambios culturales, las culturas migran, etc., las rutas [*routes*] en lugar de las raíces [*roots*] (Hall, 2004: 40).

En este sentido, no es sorprendente que Hall insista en indicar que la experiencia de la diáspora

[...] es una figura de la creciente pluralización de las formas culturales y de la insistencia en que la cultura funciona no por la perfección de reproducirse a sí misma hasta el infinito, sino

precisamente de traducirse. Tampoco es la figura diaspórica solo una imitación, una imitación de lo que se supone que debe suscribir, es una tercera cosa, cambiante y en proceso, a la vez la construcción de significados culturales y producida por la cultura (Hall, 1999: 213).

También la noción de diáspora es particularmente adecuada para comprender los procesos y experiencias culturales que se asocian a la coyuntura global:

Para mí, diáspora es sinónimo de hibridación, de creolización, y en ese sentido la experiencia de las diásporas puede decirnos en verdad mucho acerca de la condición cultural específica inherente a esta nueva coyuntura global en que vivimos actualmente (Hall, 2011: 81).

No es que antes los procesos culturales no implicaran hibridación y creolización, sino que con la coyuntura global estas características se han hecho obvias:

Es evidente que la hibridación y la creolización formaron parte desde siempre de cualquier proceso cultural: en cierto sentido, puede decirse que constituyen la *forma específica* de todo proceso cultural. Empero, también es evidente que hoy en día cobran una centralidad estratégica, mucho mayor que treinta años atrás (Hall, 2011: 81).

Nuevamente, insistir en que el punto de Hall no es afirmar que los procesos culturales, anteriores y actuales, se agotan en hibridación y creolización, sino indicar su relevancia en el análisis teórico y político.

Finalmente, Hall subraya cómo la experiencia diaspórica es una indicación de la situacionalidad de todos los sujetos, que siempre se habla desde un lugar, una historia y desde cierto lenguaje: “La experiencia diaspórica nos recuerda, además, que todos somos sujetos ‘situados’, que hablamos desde cierto lugar, desde cierta historia y desde cierto lenguaje [...]” (Hall, 2011: 81). Por esta situacionalidad, la experiencia diaspórica

[...] nos vuelve conscientes de la imposibilidad de ‘retorno’ alguno o de cualquier ‘reapropiación’ definitiva o ‘literal’ de ese pasado. Es una condición que nos fuerza constantemente a traducir nuestra identidad, nuestra posición, nuestras políticas de la identidad, sin ningún punto de llegada determinado al partir (Hall, 2011: 81).

El énfasis en una conceptualización desde la idea de diáspora como diseminación antes que una concepción binaria y otrerizada de la diferencia, como devenir antes que ser, como rutas antes que raíces, no significa que Hall desestime los procesos de dominación o las luchas que han articulado representaciones esencializantes de otros y de sí mismos. En el siguiente aparte abordaré cómo Hall examina ciertos dispositivos históricos que han co-constituido a Occidente y el resto, con lo cual se podrán apre-

ciar sus análisis sobre estos procesos de dominación. Por ahora, es relevante detenernos en su particular discusión sobre los abordajes de la identidad cultural para que se haga claro el lugar teórico y político desde el que opera.

Hall señala que los abordajes teóricos sobre la identidad cultural suelen partir de establecer un contraste entre dos diferentes formas de hacerlo. De un lado, una que hace énfasis en comunalidades y continuidades esenciales, y la otra que se piensa desde las heterogeneidades y discontinuidades. Unicidad y estabilidad por un lado, y multiplicidad y ruptura por el otro, son dos tipos de aproximaciones opuestas que suelen ser indicadas en los análisis de las identidades. El primer tipo de aproximación define la identidad cultural:

[...] en términos de una cultura compartida, una especie de verdadero sí mismo [*one true self*] colectivo oculto dentro de muchos otros sí mismos más superficiales o artificialmente impuestos, y que posee un pueblo [*people*] con una historia en común y ancestralidad compartidas (Hall [1990] 2010: 349).

Por tanto, se parte del supuesto que

[...] nuestras identidades culturales reflejan las experiencias históricas comunes y los códigos culturales compartidos que nos proveen, como ‘pueblo’, de marcos de referencia y significado estables e inmutables y continuos, que subyacen a las cambiantes divisiones y las vicisitudes de nuestra historia actual (Hall, [1990] 2010: 350).

Desde esta perspectiva, si se pueden indicar diferencias es porque son expresiones en la superficie de una unicidad esencial subyacente. En contraste con esta aproximación, una segunda manera de entender la identidad cultural

[...] admite que, al igual que los muchos puntos de similitud, también hay puntos críticos de *diferencia* profunda y significativa que constituyen ‘eso que realmente somos’; o más bien ‘en lo que nos hemos convertido’ puesto que la historia ha intervenido en nosotros (Hall, [1990] 2010: 351).

Así, por tanto,

[...] la identidad cultural es un asunto de ‘llegar a ser’ así como de ‘ser’. Pertenece tanto al futuro como al pasado. No es algo que ya exista, trascendiendo el lugar, el tiempo, la historia y la cultura (Hall, [1990] 2010: 351).

El contraste es claro: de un lado, una definición de la identidad cultural que supone un nosotros estable que se hunde en los albores del tiempo, que se ha mantenido, a través de los avatares de la historia, en lo más profundo semejante a sí mismo. Hay una esencia garante y anclaje de la identidad. Del otro lado, la identidad es definida más como un devenir, un proceso de identificación per-

manente que implica imaginaciones del pasado tanto como del futuro, un nosotros para nada estable ni garantizado en una homogeneidad transcendente.

Ahora bien, Hall subraya que es muy importante no considerar que una definición de la identidad es errática mientras que la otra es acertada, que hay una especie de superación teórica de la definición esencialista de las identidades culturales que tiene un correlato en su rechazo histórico y político. Al contrario, Hall considera que estas distinciones son históricas, que responden a luchas y campos de fuerza muy concretos. Por lo que la definición esencialista de la identidad cultural no solo ha tenido su lugar sino también su relevancia política:

Esta concepción de identidad cultural jugó un papel importante en todas las luchas postcoloniales que han moldeado de nuevo nuestro mundo de forma tan profunda [...] Esta perspectiva sigue siendo una fuerza muy poderosa y creativa en formas emergentes de representación entre las culturas marginadas (Hall, [1990] 2010: 350).

Es importante insistir en este punto porque muchos académicos consideran que porque se puede cuestionar teóricamente la idea que las identidades sean imaginadas como esencias, como ataduras primordiales que dan sentidos trascendentes y definen claramente los contornos de un nosotros, de esto se sigue necesariamente que no han sido ni serán relevantes políticamente este tipo de imaginaciones. Como lo señala claramente Hall:

En ningún momento debemos sobrestimar o abandonar la importancia del acto de redescubrimiento imaginativo en que se produce esta concepción de una identidad esencial redescubierta. Las 'historias ocultas' han jugado un papel crítico en el surgimiento de muchos de los movimientos sociales más importantes de nuestros tiempos: feministas, anticolonialistas y antiracistas ([1990] 2010: 350).

De ahí que los análisis de Hall sobre las identidades, la cultura o la diáspora no deban enmarcarse en una especie de purga de los esencialismos que confunde la dimensión teórica con la histórica y política. Además, como solía indicar frente a lo que en ocasiones llamó el *diluvio deconstructivista*: “[...] es muy tentador caer en la trampa de creer que porque el esencialismo ha sido deconstruido teóricamente ha sido, por tanto, desplazado histórica y políticamente” (Hall, 2000: 5).

Occidente y el Resto

A comienzos de los noventa, Hall publica “Occidente y el resto: discurso y poder”, como contribución a un libro colectivo editado con Bram Gieben en la Open University titulado *Formaciones de modernidad* (Hall y Gieben eds., 1992). Además de un tono abiertamente pedagógico,

este temprano texto es una contribución a algunos de los argumentos asociados a la cuestión postcolonial. En su escrito, Hall retoma los seminales aportes de Edward Said con respecto al Orientalismo como una formación discursiva y tecnología de dominación colonial producida desde la imaginación Occidental. Así, analiza “[...] la formación de un modelo de conocimiento particular y de lenguaje, un ‘sistema de representación’, que tiene en su centro los conceptos de ‘Occidente’ y ‘el Resto’” ([1992] 2013: 53). Con este texto, Hall también confluye con un descentramiento de la noción de modernidad como un producto intraeuropeo al mostrar no solo la co-producción de Occidente y el Resto, sino también al señalar cómo este último opera como el “lado oscuro” de la modernidad.

A Hall le interesa examinar el papel que jugaron las sociedades *externas* a Europa en el proceso de surgimiento de la modernidad ([1992] 2013: 49). Para desatar la equivalencia entre modernidad y Europa, Hall evidencia las operaciones ideológicas de un sistema de representación que han constituido a Occidente dentro de un sistema de ordenamiento y jerarquización en el cual la modernidad es básicamente un concepto prescriptivo. El análisis de este sistema de representación que ha constituido mutuamente a Occidente y al Resto cuestiona ciertas nociones dominantes de modernidad profundamente eurocéntricas.

La noción de Occidente, que pareciera tener una clara y estable referencia geográfica, es más una configuración histórica constituida por lo que Hall denomina como el discurso de ‘Occidente y el resto’: “La premisa subyacente a este capítulo es que ‘Occidente’ es un constructo histórico, no geográfico” ([1992] 2013: 51). La equiparación de Occidente con Europa se desestabiliza cuando se contrastan ciertos afueras y adentros:

Europa oriental no propiamente pertenece a (aun no pertenece, ¿nunca ha pertenecido?) ‘Occidente’, mientras que Estados Unidos, que no queda en Europa, definitivamente sí pertenece a Occidente. Actualmente, técnicamente hablando, Japón es ‘Occidente’, aunque en nuestro mapa mental está tan al ‘Oriente’ como es posible estarlo ([1992] 2013: 50).

Antes que una ubicación geográfica definida, Occidente suele referirse a una geografía imaginaria asociada a un tipo de sociedad que se superpone con la noción de “moderno” (Hall, [1992] 2013: 51). Según Hall, la noción de “Occidente” ha operado como una estructura para el pensamiento, una serie de imágenes y representaciones, un modelo de comparación y unos criterios de evaluación. Así, se producen cierto tipo de conocimientos, actitudes e ideología, con lo cual “[...] sentimientos positivos y negativos se agrupan. (Por ejemplo, ‘Occidente’ = desarrollado = bueno = deseable o ‘no Occidental’ = subdesarrollado = malo = indeseable)” ([1992] 2013: 52).

Occidente y el Resto son dos entidades co-constitui-

das: una no es anterioridad de la otra sino que al producirse históricamente a Occidente se produce al mismo tiempo el Resto:

Occidente y el Resto se convirtieron en dos caras de la misma moneda; lo que es cada una hoy, y lo que significan los términos que usamos para describirlas, dependen de las relaciones que fueron establecidas entre ellas desde mucho tiempo atrás. Lo que ha sido llamado la singularidad de Occidente fue, en parte, producido por el contacto y la comparación de Europa de sí misma con otras sociedades ‘no occidentales’ (el Resto), muy diferentes en sus historias, ecologías, modelos de desarrollo y culturas a las del modelo europeo. La diferencia entre estas otras sociedades y las culturas de Occidente, fue el estándar con el que el logro de Occidente fue medido. Es en el contexto de estas relaciones, que la idea de ‘Occidente’ cobró forma y significado ([1992] 2013: 53).

Muy en una línea argumentativa que recuerda el famoso trabajo de Edward Said, uno de los planteamientos centrales del texto de Hall es el lugar del Resto (la diferencia) en la configuración de Occidente como tal, de su identidad:

[...] argumentamos que el sentido de sí mismo de Occidente –su identidad– fue formado, no solo por los procesos internos que gradualmente moldearon los países europeos occidentales como un tipo distintivo de sociedad, sino también a través del sentido de diferencia respecto a otros mundos– de cómo llegó a representarse a sí mismo en relación a estos ‘otros’ ([1992] 2013: 54).

La identidad de Occidente, por tanto, es el resultado de configurar su alteridad radical: el Resto. No es simplemente el resultante de una referencia a procesos y características de los países europeos occidentales, sino también a un sentido de la diferencia con respecto a otros mundos que se colapsan en su heterogeneidad en una Gran división o diferencia con respecto a Occidente. Por tanto, Occidente se configura en relación con el Resto que opera como exterioridad constitutiva en una lógica binaria que escinde el mundo en dos entidades irreductiblemente contrapuestas:

Lejos de que el discurso de ‘Occidente y el Resto’ sea un discurso unificado y monolítico, una característica regular de este es ‘escindir’. El mundo es primero dividido simbólicamente en bueno-malo, nosotros-ellos, atractivo-desagradable, civilizado-incivilizado, Occidente-el Resto. Todo lo demás, las muchas diferencias entre y de cada una de estas dos mitades caen en la simplificación –e.g. son estereotipadas. Por medio de esta estrategia, el Resto se va definiendo como todo aquello que Occidente no es –su imagen espejo. Es representado como absoluta y esencialmente, diferente, como *otro*, el Otro. Este Otro es, entonces, él mismo escindido en dos ‘campos’: amistoso-hostil, Arahuaco-Caribe, inocente-depravado, noble-innoble (Hall

[1992] 2013: 93).

Por tanto, Hall enfatiza un argumento central de los estudios postcoloniales: qué términos y experiencias como Occidente, la modernidad o Europa no pueden entenderse completamente sin considerar su exterior constitutivo: el Resto con sus múltiples articulaciones el oriental, el salvaje, el tradicional, el colonizado, el subdesarrollado, el sur... De esta manera muestra cómo

Occidente y el Resto se convirtieron en dos caras de la misma moneda; lo que es cada una hoy, y lo que significan los términos que usamos para describirlas, dependen de las relaciones que fueron establecidas entre ellas desde mucho tiempo atrás (Hall, [1992] 2013: 53).

En una línea de argumentación que pareciera estar en estrecha sintonía con uno de los postulados nodales del giro decolonial, para Hall:

En el discurso de la Ilustración, el Occidente era el modelo, el prototipo, y la medida del progreso social. Eran el progreso *occidental*, la civilización, la racionalidad, y el desarrollo, lo que era celebrado. Y sin embargo, todo esto dependía de las figuras discursivas del ‘noble vs. el innoble salvaje’ y de las ‘naciones primitivas y las naciones civilizadas’, que habían sido formuladas en el discurso de ‘Occidente y el Resto’. Así que el Resto, tuvo una importancia crítica para la formación de la Ilustración occidental – y por lo tanto, para la ciencia social moderna. Sin el Resto (o los propios ‘otros’ internos de Occidente), Occidente no podría haberse reconocido o representado a sí mismo, en la cúspide de la historia humana. La figura de ‘el Otro’ desterrada hasta el límite del mundo conceptual y construida como el opuesto absoluto, como la negación de todo aquello que simbolizaba a Occidente, reapareció en el centro mismo del discurso de la civilización, del refinamiento, de la modernidad, y del desarrollo de Occidente. *El ‘Otro’ era el lado ‘oscuro’ – olvidado, reprimido, y negado: la imagen invertida de la Ilustración y la modernidad* ([1992] 2013: 101; énfasis agregado).

A partir de un recorrido por cinco grandes momentos históricos en la configuración de Occidente y el Resto, Hall evidencia cómo se desplegó una relación de poder entre Europa y los no europeos, donde estos últimos fueron reducidos y homogenizados en su diferencia con respecto a los europeos, teniendo como resultado un discurso naturalizante de la superioridad de Occidente y de la modernidad. La estereotipación de los otros ‘descubiertos’ por los europeos se mueven pendularmente en una estereotipación del buen salvaje al salvaje-salvaje.

Conceptualmente, Hall identifica las distintas ‘estrategias discursivas’ por las cuales se produjo esta naturalización: la idealización, la proyección de fantasías de deseo y degradación, el fracaso en reconocer y respetar la diferencia, y la tendencia a imponer las categorías y normas europeas, a ver la diferencia a través de modos de percep-

ción y representaciones occidentales ([1992] 2013: 92). Estas estrategias discursivas han operado desde el proceso de la estereotipación, donde se ponen en juego la producción y circulación de una serie de estereotipos:

Un estereotipo es una descripción unilateral resultante del colapso de un complejo de diferencias en un simple ‘molde de cartón’. Diferentes características son reunidas o condensadas en una sola. Esta exagerada simplificación es luego acoplada a un sujeto o lugar. Sus características se convierten en los signos, en la ‘evidencia’ por medio de los cuales un sujeto es conocido. Ellos definen su ser, su *esencia* (Hall, [1992] 2013: 92).

Este análisis en términos de Occidente y el Resto es complementado unos años después en relación con los estereotipos racializantes de los africanos y el negro en un texto titulado “El espectáculo del ‘Otro’”. Aquí, también en el tono pedagógico de los libros publicados por la Open University, Hall ([1997] 2010) muestra cómo la modernidad y los europeos articulan la experiencia colonial desde un régimen racializado de representación en el cual se despliegan una serie de procedimientos de estereotipación. En primer lugar, “[...] la estereotipación reduce, esencializa, naturaliza y fija la ‘diferencia.’” ([1997] 2010: 430). En segundo lugar, la estereotipación inscribe en lo abyecto, en lo rechazable, en lo anormalizado:

[...] la estereotipación despliega una estrategia de ‘hendidamiento’. Divide lo normal y lo aceptable de lo anormal y de lo inaceptable. Entonces excluye o expulsa todo lo que no encaja, que es diferente [...] la estereotipación es su práctica de ‘cerradura’ y exclusión. Simbólicamente fija límites y excluye todo lo que no pertenece ([1997] 2010: 430).

La estereotipación también implica desigualdades puesto que clasifica según una norma y construye al excluido como otro: “[...] la estereotipación tiende a ocurrir donde existen grandes desigualdades de poder.” (Hall, [1997] 2010: 430). De ahí que la estereotipación se pueda considerar como un ejercicio de violencia simbólica ([1997] 2010: 431) y del poder de la representación que tiene el poder de marcar, asignar y clasificar ([1997] 2010: 431).

Otros dos aspectos de las prácticas estereotipantes se refieren a la ambivalencia y circularidad del poder. Es decir, “[...] implica a los ‘sujetos’ de poder así como a aquellos que están ‘sujetos a este’” (Hall, [1997a] 2010: 435). Es por esto que, a menudo, “[...] las ‘víctimas’ pueden quedar atrapadas en su estereotipo, inconscientemente confirmándolo por medio de los mismos términos por los que trata de oponerse y resistir” ([1997] 2010: 434). Finalmente, se encuentran el fetichismo y la desmentida como dos de las operaciones que fijan el sentido más profundo de las prácticas significantes de estereotipación (la estructura profunda del estereotipo):

los estereotipos se refieren tanto a lo que se imagina en la fantasía como a lo que se percibe como ‘real’. Y lo que se produce visualmente, por medio de las prácticas de representación, es solo la mitad de la historia. La otra mitad —el significado más profundo— reside en lo que no se dice, pero está siendo fantaseado, lo que se infiere pero no se puede mostrar ([1997] 2010: 435).

El discurso de “Occidente y el Resto” no es una cuestión del pasado, que ha sido superado, que solo operó en la formación de la identidad europea, sino uno que continua estructurando nuestro presente: “He elegido enfocarme en lo que llamo el discurso de ‘Occidente y el Resto’ porque se convirtió en un discurso muy común e influyente, ayudando a dar forma a percepciones públicas y actitudes hasta el presente” ([1992] 2013: 55). Nuestra imaginación teórica y política se encuentra aún atrapada en este discurso, y no solo las posiciones más eurocentristas y celebracionistas de la retórica de Occidente, sino también gran parte de las posiciones que se imaginan críticas y alternativas del eurocentrismo. Muchas posiciones críticas son simples inversiones o dispersiones de ese discurso, no logran estar por fuera o implosionar las relaciones que lo constituyen, no lo desmontan como el sistema de representación desde el cual se hace sentido del mundo:

Ya que simplificar es precisamente *lo que hace* este discurso. Representa elementos que son bien diferenciados (por ejemplo las diferentes culturas europeas) como si fueran homogéneos (‘Occidente’). Y asegura que estas diferentes culturas están unidas por un solo asunto: que *todas son diferentes del Resto*. Del mismo modo, el Resto, a pesar de estar compuesto de elementos diferentes entre sí, es representado como uno solo en el sentido de que *todas son diferentes de Occidente*. De manera breve, el discurso, como un ‘sistema de representación’ representa el mundo como dividido de acuerdo a una dicotomía simple- Occidente/ el Resto ([1992] 2013: 56).

En síntesis, con su texto Hall evidencia que el discurso de Occidente y el Resto ha configurado el núcleo de las narrativas eurocéntricas de modernidad. En otro de sus escritos, Hall señala cómo este descentramiento implica una renarrativización de la historia de la modernidad asociado al giro postcolonial:

Esta renarrativización desplaza la ‘historia’ de la modernidad capitalista de su centro europeo y la lleva a sus ‘periferias’ globales dispersas: de la evolución pacífica a la violencia impuesta; de la transición del feudalismo al capitalismo (que tuvo un rol mágico en el marxismo occidental, por ejemplo) a la formación del mercado mundial o mejor dicho a nuevas maneras de conceptualizar la relación entre estos distintos ‘eventos’: los límites permeables de lo que está ‘adentro’/‘afuera’ de la modernidad capitalista ‘global’ emergente. El elemento realmente distintivo dentro de una periodización ‘postcolonial’ es esta refor-

mulación retrospectiva de la modernidad dentro del marco de la 'globalización' en todas sus formas y momentos de quiebre (desde la entrada portuguesa al Océano Índico y la conquista del Nuevo Mundo a la globalización de los mercados financieros y las corrientes de información). De esta manera, lo 'postcolonial' marca una interrupción crítica en la gran narrativa historiográfica que, en la historiografía liberal y la sociología histórica weberiana, tanto como en las tradiciones dominantes del marxismo occidental, dio a esta dimensión global una presencia subordinada en una historia que pudo haber sido contada esencialmente dentro de sus parámetros europeos ([1996] 2010: 571).

Lo postcolonial

Tal vez el escrito más directa y explícitamente enganchado con la cuestión postcolonial es el texto que se acaba de citar. Hacia mediados de los noventa, Hall publicó un capítulo en el libro *The Post-Colonial Question* titulado "¿Cuándo fue lo 'postcolonial'? Pensando en el límite". Aquí Hall no solo expone algunos de los planteamientos centrales de los estudios postcoloniales, sino que toma posición en algunas de las críticas que se les habían realizado.

Una de las equivocaciones más difundidas entre los legos de los estudios postcoloniales es considerar que la noción de postcolonial supone la afirmación de que el colonialismo se encuentra superado, por lo que implicaría una celebración de una etapa del mundo en el que ya no tendría cabida. Nada más contrario a lo que plantea la teoría postcolonial. Primero que todo, la noción de postcolonial no remite el colonialismo al museo de las antigüedades sin mayor relevancia en el presente. Al contrario, como lo afirma de manera contundente Hall: "[...] 'lo colonial' no ha muerto, pues sobrevive en sus 'consecuencias'" ([1996] 2010: 569). Su análisis de Occidente y el Resto o del régimen racializado de representación de los africanos y sus descendientes contribuye a entender cómo lo colonial no es un asunto del pasado, sino una experiencia que constituye nuestro más inmediato presente:

[...] sugerimos que, aun en las formas que han sido transformadas y reformadas, este discurso continúa modulando el lenguaje de Occidente, su imagen de sí misma y de 'otros', su sentido de 'nosotros' y de 'ellos', sus prácticas y relaciones de poder hacia el Resto. Es especialmente importante para los lenguajes de inferioridad racial y superioridad étnica que aun operan tan poderosamente a través del globo. Así que, lejos de ser una 'formación' del pasado, y de tan solo interés histórico, el discurso de 'Occidente y el Resto' está vivo y en buena forma en el mundo moderno. Y uno de los lugares sorprendidos en los que sus efectos pueden aun ser vistos es en el lenguaje, en los modelos teóricos y en las suposiciones de la misma sociología moderna ([1992] 2013: 107-108).

Lo colonial no es algo que se ha desvanecido, como por arte de magia, de la noche a la mañana, sino una experiencia que en sus legados constituyen la presente coyuntura:

Lo que lo 'postcolonial' definitivamente no es, es una de esas periodizaciones basadas en 'etapas' que constituyen épocas, en las que todo se invierte al mismo tiempo y todas las relaciones antiguas desaparecen para siempre y otras completamente nuevas las reemplazan ([1996] 2010: 569).

Si alguna cosa preocupa a los estudios postcoloniales es precisamente entender cómo la experiencia colonial constituye nuestro presente, y no solo para los sujetos colonizados sino también para los sujetos colonizadores. De ahí que con el post de postcolonial no se pretenda obliterar los efectos del colonialismo, sino llamar la atención sobre su profundo calado y actualidad:

De hecho, uno de los valores principales del término 'postcolonial' reside en que llamó nuestra atención a las muchas maneras en que la colonización nunca fue simplemente externa a las sociedades de la metrópoli imperial ([1996] 2010: 567).

Este énfasis no significa, sin embargo, que con la categoría postcolonial no se reconozcan los reajustes que el mundo ha atestiguado en las últimas décadas, ni que pase por alto las transformaciones que se han suscitado no solo en las antiguas colonias, sino también en los países que se perfilaron como los centros coloniales:

[...] lo 'postcolonial' no designa una simple sucesión cronológica de un antes y un después. La mudanza de los tiempos coloniales hacia los postcoloniales no implica que los problemas del colonialismo se hayan resuelto o que hayan sido reemplazados por una era libre de conflictos. Más bien, lo 'postcolonial' marca el pasaje de una configuración de fuerzas o coyuntura histórica a otra [...] Los problemas de la dependencia, el subdesarrollo y la marginación, típicos del período 'alto' colonial, persisten en los tiempos postcoloniales. Sin embargo, estas relaciones se retoman en una nueva configuración. Antes se articulaban como relaciones desiguales de poder y explotación entre las sociedades colonizadas y las colonizadoras. Ahora son nuevamente puestas en escena y desplegadas como luchas entre fuerzas sociales indígenas, como contradicciones internas y fuentes de desestabilización dentro de la sociedad descolonizada, o entre ellas y el sistema mundial más amplio ([2000] 2010: 587).

De ahí que lo post de postcolonial reconoce rupturas y transformaciones, pero también subraya las continuidades y, en particular, llama la atención sobre los efectos de las experiencias coloniales en la definición de nuestro presente:

Lo que el concepto podría ayudarnos a describir o a caracterizar es el cambio en las relaciones globales que marca la transición (necesariamente dispareja) de la época de los imperios

a un momento postindependencia o postdescolonización. También podría ayudarnos (aunque aquí tiene un valor más bien gestual) a identificar cuáles son las nuevas relaciones y disposiciones del poder que están emergiendo en la nueva coyuntura ([1996] 2010: 567).

Esta no negación del colonialismo en el concepto de postcolonial, pero el reconocimiento de las transformaciones es el argumento de Hall:

Así, postcolonial no es el fin del colonialismo. Es después de un cierto tipo de colonialismo, después de cierto momento de gran imperialismo colonial y de ocupación —en la estela de él, a la sombra de él, modulado por él— que es por lo que algo ha sucedido antes, pero también es algo nuevo (1999: 230).

Lo ‘post’ de lo postcolonial tiene para Hall otro significado crucial. Lo post es una demanda a ir más allá, a poner en evidencia para descentrar los efectos todavía centrales en la vida social de la experiencia colonial. Post es un llamado a descentrar referentes tan naturalizados y arraigados derivados de la experiencia colonial como el eurocentrismo o el pensamiento historicista. Es, para decirlo en los conocidos términos de Chakrabarty (2008), provincializar a Europa, lugarizar y terrenalizar la Europa hiperreal que ha sido producida y desplegada en la experiencia colonial: “[...] me parece que en este sentido lo ‘postcolonial’ [...] No es solo ‘después’ de lo colonial sino también ‘ir más allá’ de él” (Hall, [1996] 2010: 574).

Otro aspecto interesante en los planteamientos sobre lo postcolonial en Hall es enfatizar que la experiencia colonial y, en consecuencia, los efectos estructurantes del colonialismo en el presente no es un asunto solo de las antiguas colonias, sino que también es un asunto de los diferentes centros coloniales. No obstante, tiene en consideración que efectos del colonialismo en las situaciones postcoloniales no son los mismos: “Por cierto, Australia y Canadá por un lado, y Nigeria, India y Jamaica en el otro no son ‘postcoloniales’ en el mismo sentido. Pero esto no significa que no sean postcoloniales en ningún sentido” ([1996] 2010: 567).

Esto introduce un matiz importante, que Hall profundiza cuando cuestiona las narrativas dicotómicas que han querido presentar colonizadores y colonizados como dos irreductibles discretas entidades que no se yuxtaponen en ningún sentido:

[...] en términos de algún retorno absoluto a un sistema puro de orígenes incontaminados, los efectos históricos y culturales en el largo plazo de la ‘transculturación’ que caracterizó la experiencia de la colonización, en mi opinión, resultaron ser irreversibles. Las diferencias entre las culturas colonizadoras y las colonizadas, por supuesto, siguen siendo profundas. Pero nunca han operado de una forma puramente binaria y sin duda no lo hacen ahora. De hecho, yo describiría el cambio que se dio entre las circunstancias en que las luchas anticoloniales

parecieron asumir una forma binaria de representación y el presente, cuando ya no pueden ser representadas dentro de una estructura binaria, como el paso de una concepción de diferencia a otra [...] ([1996] 2010: 568).

Para Hall, en lo postcolonial encontramos una abertura analítica hacia un tipo de conceptualización que no se mueve en las puridades dicotómicas que han adecuadamente alimentado los esfuerzos y las luchas anticoloniales, pero que se quedan cortas para entender las sutilezas y los alcances de la experiencia colonial y de la coyuntura postcolonial:

[...] lo ‘postcolonial’ [...] Nos está obligando a repasar la misma forma binaria en la que el encuentro colonial ha sido representado durante tanto tiempo. Nos obliga a reinterpretar los binarios como formas de transculturación, de traducción cultural, destinados a siempre causar problemas en las oposiciones binarias culturales del ‘aquí’/‘allí’ ([1996] 2010: 568).

De ahí que Hall considere que con el concepto de lo postcolonial se posibilita visitar cómo hemos entendido a menudo la colonización y, por tanto, cómo nos relacionamos con lo colonial como categoría explicativa de nuestra historia más inmediata:

[...] la colonización reconfiguró el terreno de tal manera que, desde entonces, la idea de un mundo de identidades separadas, de culturas y economías aisladas, separables y autosuficientes, ha sido obligada a ceder a una variedad de paradigmas diseñados para captar estas formas diferentes, aunque vinculadas, de relaciones, interconexiones y discontinuidades. Esta fue la forma distintiva de la diseminación y condensación que activó la colonización. El privilegiar esta dimensión desaparecida o rebajada dentro de la narrativa oficial de la ‘colonización’ constituye su diferencia conceptual principal con respecto al discurso de lo ‘postcolonial’. Aunque las formas particulares de inscripción y sometimiento aplicadas por la colonización variaron en casi todos los demás sentidos entre una parte del mundo y otra, sus efectos generales también tienen que ser marcados teóricamente, de manera cruda pero decisiva, en relación con su pluralidad y multiplicidad. Esa, en mi opinión, es la razón por la que el significante anómalo de lo ‘colonial’ aparece en el concepto de lo ‘postcolonial’ ([1996] 2010: 574).

En términos más de encuadre, para Hall lo postcolonial debe entenderse como una operación de deconstrucción como en Derrida, bajo tachadura “[...] todos los conceptos clave en lo ‘postcolonial’, como en el discurso general de todos los ‘post’, operan ‘bajo tachadura’, como diría Derrida” ([1996] 2010: 576). De ahí el papel perturbador del prefijo ‘post’, uno que socava e interrumpe la positividad de los conceptos a los que se asocia:

Es posible que simplemente tengamos que ocupar la parte oculta, el lado subvertido, perturbado, de los conceptos positivos

–el lado negativo de un concepto positivo– para así socavarlo en lugar de esperar a alguna nueva dispensación. Eso es exactamente lo que para mí significa la noción de *post* (1999: 230).

Esta deconstrucción del concepto de colonialidad no significa su desaparición, sino su recurrencia:

Quizás debimos haber sido advertidos por otros ejemplos teóricos, donde la deconstrucción de conceptos centrales realizada por los llamados ‘post’ discursos es seguida, no por la abolición y desaparición de estos, sino más bien por su proliferación (como advirtió Foucault), solo que ahora ocurre en una posición ‘descentrada’ en el discurso (Hall, [1996] 2010: 569-570).

Más todavía, la teoría postcolonial no debería concebirse desde un historicismo teleológico que retrospectivamente examina las ideas del pasado en un gradiente de menor a mayor verdad según su lejanía o cercanía con los postulados postcoloniales. Así, cuestionando a uno de los autores asociados a los estudios postcoloniales, Hall señalaba:

[...] es impulsado por un deseo prometeico de la posición teóricamente correcta –un deseo de teorizar mejor que otros– y que al hacer esto crea una jerarquía que va desde lo ‘malo’ (Sartre, el marxismo, Jameson) a lo ‘no tan malo pero incorrecto’ (Said, Foucault) hasta lo que está ‘casi bien’ (Spivak, Bhabha), sin hacer una inspección crítica del discurso normativo, esto es, de la figura fundadora de Derrida, en relación a cuya ausencia o presencia se lleva a cabo la secuencia lineal ([1996] 2010: 570).

Finalmente, Hall insiste en que el énfasis en la singularidad y la pluralización en los análisis postcoloniales no pueden hacerse a costa de perder de vista sus efectos sobredeterminantes y de totalización:

[...] a la vez de agarrarnos de la diferenciación y la especificidad, no podemos olvidarnos de los efectos sobredeterminantes del momento colonial, el ‘trabajo’ que constantemente se requirió que hicieran para representar la proliferación de la diferencia cultural y de las formas de vida, que siempre estuvieron allí, dentro de la ‘unidad’ suturada y sobre-determinada de aquella oposición binaria generalizadora y simplista, ‘el Occidente y el Resto’ ([1996] 2010: 570).

Esta aclaración es muy importante, porque a la deconstrucción que aboga por evidenciar las diferencias y multiplicidades no se le puede escapar la sobredeterminación de la experiencia colonial con sus articulaciones de la modernidad u Occidente *como si* fuesen entidades totales:

Hay que mantener estos dos extremos en juego siempre –sobredeterminación y diferencia, condensación y disemina-

ción– para no caer en una desconstrucción juguetona, en una fantasía de una utopía de la diferencia sin poder efectivo. Es bastante tentador caer en la trampa de suponer que, ya que el esencialismo ha sido deconstruido teóricamente, por ende ha sido desplazado políticamente ([1996] 2010: 570).

Referencias

- Chakrabarty, B., (2008). *Indian Politics and Society since Independence. Events, processes and ideology*, London: Routledge.
- Grossberg, L., (2006). “Stuart Hall sobre raza y racismo: estudios culturales y la práctica del contextualismo”, *Tabula Rasa*, (5): 45-65.
- Hall, S., (2007). “Epilogue: through the prism of an intellectual life”. Brian Meeks (ed.), *Culture, Politics, Race and Diaspora*. pp. 269-291. Kingston: Ian Randle Publishers.
- , (2011). *La cultura y el poder. Conversaciones sobre cultural studies*. Entrevista realizada por Miguel Mellino. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- , (2004). “The Ironies of History: An Interview with Stuart Hall by Annie Paul (2004)”. *Revista Hum. Universidad de Granada* (36): 22-57.
- , (2000). *Diasporas, or the logics of cultural translation*. Keynote lecture. VII Congresso da ABRALIC Salvador, 25 de septiembre.
- , (2000). “Racist ideologies and the media”. *Media studies: A reader*, 271-282.
- , (2010). *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (eds.). Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador, Enviñón Editores.
- , (1999). “Cultural Composition: Stuart Hall on Ethnicity and Discursive turn. Interview by Julie Drew”, en: Gary A. Olson y Lynn Worsham (eds.) *Race, Rhetoric, and the Postcolonial*. pp. 205-239. New York: Suny.
- , ([1998] 2003). “Pensando en la diáspora: en casa, desde el extranjero”, en: Carlos Jáuregui y Juan Pablo Dabove (eds.), *Heterotropías: Narrativas e la identidad y la alteridad en Latinoamérica*. pp. 476-500. Pittsburg: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- , (1998). “Subjects in history: making diasporic identities”, en: William Lubiano (ed.), *House that race built*, pp 289-299. Nueva York: Vintage.
- , ([1997] 2010). “El espectáculo del ‘Otro’”, en: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 419-446. Popayán-Lima-Quito: Enviñón Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- , ([1996] 2010). “¿Cuándo fue lo ‘postcolonial’?”

- Pensando en el límite”, en: *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 563-582. Bogotá-Lima-Quito: Enviñón Editores-Instituto Pensar-IEP-Universidad Andina.
- , ([1995] 2010). “Negociando identidades caribeñas”, en: Stuart Hall, *Pensamiento sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 405-418. Bogotá-Lima-Quito: Enviñón Editores-IEP-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- , ([1992] 2013). “Occidente y el resto: discurso y poder”, en: *Discurso y poder*. pp. 49-113. Huancayo: Melgraphic.
- , ([1990] 2010). “Identidad cultural y diáspora”, en: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 349-462. Popayán-Lima-Quito: Enviñón Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- Hall, S. y Bram Gieben (eds.), (1992), *Formations of Modernity*. London: Polity Press.

Recibido: 20/01/2016

Aceptado: 20/02/2016

Cómo citar este artículo:

Restrepo, Eduardo. “Stuart Hall y la cuestión postcolonial”, *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 37, octubre-abril, pp. 23-34, en <<http://version.xoc.uam.mx/>>.